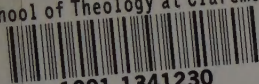


Zu Heraklit

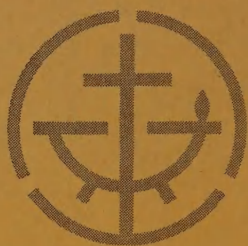
School of Theology at Claremont



1001 1341230

23  
622

Hoose Library  
Univ. South. Cal.



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

From the library  
of  
Professor Philip Merlan  
1897-1968





# Erste Abteilung.

## Abhandlungen.

Gomperz, Heinrich

Zu Heraklit.

Die bekannte Sammlung der Heraklitischen Fragmente von Hermann Diels<sup>1)</sup> erschien zuerst 1901 „und hatte vornehmlich den Zweck, die Einrichtung der ‘Vorsokratiker’ zu erproben“. Da sich auch jetzt noch, nach dem Erscheinen der größeren Sammlung, ein Bedürfnis für diese Monographie gezeigt hat, so hat der Herausgeber „jetzt die Exegese, die dort in der Regel nicht berücksichtigt werden konnte, etwas reichlicher ausgestaltet“. Da außerdem der in den ‘Vorsokratikern’ in die Anmerkungen verbundene kritische Apparat hier unter dem Texte erscheint, so ist in der Tat für die eindringendere Beschäftigung mit dem großen Ephesier die monographische Darstellung fast unentbehrlich. Auch hat der Herausgeber hier der schon in den ‘Vorsokratikern’ abgedruckten Heraklitnachahmung der Hippokratishen Schrift *De victu* (c. 3—5) eine deutsche Übersetzung beigegeben, die ihr Verständnis wesentlich erleichtert. Natürlich erscheint auch bei den Fragmenten die Übersetzung wieder. Der Herausgeber bemerkt dazu: „Übersetzen ist Spiel oder, wenn man will, Spielerei. Einen griechischen Philosophen wie Heraklit oder Platon zu übertragen ist schon deshalb unmöglich, weil Form und Inhalt des Denkens nur im Original sich völlig decken und die Worte in ihrer Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit nur hier ganz verständlich sind. Den Proteus *lógos* in irgend einer anderen Sprache zu fassen, ist ein Faustisches Bemühen. Als Bekenntnis dagegen, wie man selbst Form und Inhalt des Philosophen verstanden hat, ist eine Übertragung besser als eine weitschweifige Erklärung“. Die Einteilung ist im wesentlichen dieselbe wie in den ‘Vorsokratikern’. Nach einer Einleitung, die einen Abriß von Heraklits Gedankenwelt gibt

<sup>1)</sup> Herakleitos von Ephesos. Griechisch und deutsch. Zweite Auflage. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1909. 83 SS.

und einige allgemeinere Fragen kurz erörtert, folgen unter *A.* die biographischen und doxographischen testimonia, dann unter *B.* die Fragmente, endlich unter *C.* die Imitationen. Es seien mir nun zu einigen Punkten der im ganzen so unschätzbaren Leistung einige kritische Bemerkungen gestattet.

In der Einleitung behauptet der Verf., „daß die Schrift Heraklits . . . . . wahrscheinlich des systematischen Zusammenhanges entbehrte. Wir haben uns diese Sätze als Kinder augenblicklicher Stimmungen und Beobachtungen zu denken; es sind Notizen, Tagebuchblätter, *ὑπομνήματα*, die bunt abwechselten und schwerlich auf längere Strecken den Faden festhielten oder sich gar, wie man gemeint hat, in das dürre Schema einer philosophischen Systematik einspannten. Heraklits Buch ist vielmehr das älteste Beispiel jenes geistreichen Notizenstiles, den man nach dem Titel der bekannten Hippokratischen Sammlung 'aphoristisch' nennt“. Es wäre dies ein außerordentlich interessantes Ergebnis, wenn der Verf. es überzeugend erwiesen hätte. Sein Hauptbeweisgrund scheint mir jedoch eine sehr gebrechliche Stütze darzustellen. Er findet nämlich den aphoristischen Charakter „deutlicher noch als in den Fragmenten“ in den Imitationen der Hippokratischen Schrift *De victu* ausgesprochen und verweist insbesondere auf deren Kapitel 12—24, deren Anordnung, wenn sie ungeordnet überliefert wären, niemand mit Sicherheit wieder herzustellen vermöchte. Es haben aber diese Kapitel einen ganz eigentümlichen Inhalt. Sie zählen nämlich Beispiele für eine These des Autors auf (daß die menschlichen Künste natürlichen Vorbildern folgen). Nun können gewiß auch Beispiele nach einem bestimmten Anordnungsprinzip aneinandergereiht werden, sei es nach sachlicher Verwandtschaft, sei es nach der Art eines Klimax. Folgen sie aber auch ohne erkennbares Anordnungsprinzip in loser Anknüpfung aufeinander, so darf doch hieraus noch nicht geschlossen werden, daß der Autor auch da, wo er eben nicht Beispiele aufzählt, seine Sätze ohne ein logisches Prinzip gedanklichen Fortschritts aneinanderfüge. Und in der Tat zeigt auch die Schrift *De victu* neben der unleugbaren Vorliebe für allgemeine Abschweifungen doch im Ganzen unverkennbar das Bestreben, einen einheitlichen Gedankengang konsequent zu verfolgen. Es erscheint mir deshalb die Form der Heraklitischen Darstellung nicht sehr viel 'aphoristischer' als eben jede Zusammenstellung von Bruchstücken ihrem Wesen nach notwendig erscheinen muß.

Zu Diog. Laert. IX 5 bemerkt D. S. 4, die dort angegebene Einteilung des Heraklitischen Werkes in drei Bücher könne höchstens für einen 'Auszug' der alexandrinischen Zeit zugetroffen haben. Auch wer zugibt, jene Einteilung sei nicht original gewesen, wird doch einen Grund dafür vermissen, weshalb nicht auch eine vollständige Ausgabe der Alexandrinischen Zeit die erwähnte Buchereinteilung habe aufweisen können.

Fig. 5 schließt so: καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνέοιτο οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἤρωας οὔτινές εἰσι. Ich weiß nicht, wie man γινώσκων rechtfertigen könnte. Nicht demjenigen, der „mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte“, kann doch Unkenntnis der Götter und Heroen vorgeworfen werden, sondern nur denjenigen, die zu Götterbildern beten, und die deshalb mit jenen verglichen werden. In der Tat setzt auch die ganz sinngemäße D.sche Übersetzung einen andern griechischen Text voraus: „Und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen“. Man wird also wohl für γινώσκων entweder mit H. Weil γινώσκοντες oder vielleicht noch besser γινώσκουσι einsetzen müssen. Es wäre dann zu schreiben: Καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνέοιτο. Οὐ τι γινώσκουσι θεοὺς οὐδ' ἤρωας οὔτινές εἰσι. Daß in beiden Fällen ein vollständiger Hexameter entsteht, ist gewiß auffällig, doch kann man im Hinblick auf die hexametrischen Versschlüsse und Halbverse Fig. 31, 34, 74, 100 wohl darüber hinweggehen.

Fig. 11: Πᾶν γὰρ ἐροπετὸν πληγῇ νέμεται. D. übersetzt: „Denn alles, was da kreucht, wird mit (Gottes) Geißel zur Weide getrieben“. Er meint, vor πληγῇ sei θεοῦ entweder einzuschieben oder doch zu ergänzen. Ich habe den Eindruck, der Sinn ist mit dieser Ergänzung eher undeutlicher als ohne sie. Heraklit wollte wohl einfach sagen: so wie das Tier nur der Peitsche gehorcht, so wird auch der Mensch nur durch den Zwang (der Entbehrung) zur Tätigkeit angetrieben.

Fig. 15 beginnt: Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἰργαστ' ἄν. D. übersetzt: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Tun“. Er faßt somit ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν noch als einen Teil des mit εἰ μὴ beginnenden Bedingungssatzes auf. Ich möchte glauben, daß der Gedanke schärfer heraustritt, wenn man nach ἐποιοῦντο interpungiert und übersetzt: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten, und wenn sie ihr Lied dem Schamglied (als solchem) sängen, so wär's ein ganz schändliches Tun“.

Fig. 17 lautet bei D. in Bergks Herstellung: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοί, ὁκοῖοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωντοῖσι δὲ δοκέουσι. Überliefert aber ist: Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιοῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν... Die Änderung, durch die eine polemische Beziehung auf Archilochos (Fig. 70) hergestellt wird, ist gewiß verlockend, doch möchte ich darauf hinweisen, daß auch der überlieferte Text mir einen recht befriedigenden Sinn zu geben scheint: „Denn nicht viele denken

solches (wie ich es eben dargelegt habe) — so viele ihrer auch darauf stoßen. Sie begreifen es auch nicht, wenn man es ihnen sagt, sondern bilden sich nur ein (etwas zu begreifen)“. Der Gedanke wäre von dem in Frg. 1 ausgesprochenen nicht wesentlich verschieden.

Frg. 18 lautet bei D.: Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἔξευρήσει, ἀνεξερευνήτων ἐὼν καὶ ἄπορον. Die von meinem Vater (Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes, S. 5) vorgeschlagene Interpunktion: Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἔξευρήσει. . . . scheint ihrer größeren Einfachheit wegen entschieden den Vorzug zu verdienen.

Frg. 23 schreibt D. mit Benutzung einer Emendation von Sylburg so: Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔιδεσαν, εἰ τοῦτο μὴ ᾔν. Überliefert ist: ἔδησαν. ἔδησαν hätte durch bloßen Itazismus aus ᾔιδεσαν nicht entstehen können, — sehr wohl dagegen aus ἔδεισαν. So möchte ich deshalb zu lesen vorschlagen: „Sie hätten den Namen der Dike nie gefürchtet (fürchten gelernt), wenn jenes nicht wäre“.

Das schwierige Frg. 26 schreibt D. so: Ἀνθρώπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐαυτῷ ἀποθανόν [ἀποσβεσθεῖς ὄψεις], ζῶν δέ· ἄπτεται τεθνεῶτος εὖδων, ἀποσβεσθεῖς ὄψεις, ἐργηγορῶς ἄπτεται εὖδοντος und übersetzt: „Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wann er gestorben ist und doch lebt. Er berührt den Toten im Schlummer, wann sein Augenlicht erlischt; im Wachen berührt er den Schlummernden.“ Die Interpunktion ζῶν δέ· geht auf E. Schwartz zurück; das erste ἀποσβεσθεῖς ὄψεις wurde von Vettori-Stählin als Dittographie erkannt. Ich vermag einen befriedigenden Sinn weder aus dem Text noch aus der Übersetzung zu gewinnen. (Von allem andern abgesehen, vermißt man jede Andeutung darüber, in wiefern der Mensch „im Wachen den Schlummernden berührt?“) Um zu einem solchen zu gelangen, ist m. E. davon auszugehen, daß die zweite Hälfte des Fragments (von ζῶν δέ an) durch bloße Änderung der Interpunktion ganz verständlich wird: der Lebende wird dem Toten ähnlich, wenn er schläft; der Wachende wird dem Schlafenden ähnlich, wenn er die Augen schließt. Um auch die erste Hälfte des Bruchstückes in Ordnung zu bringen, wird man bedenken müssen, daß die Dittographie offenbar durch Abirren des Schreibers von einer Zeile auf die folgende entstanden ist, so daß also wahrscheinlich in der ersten Zeile Worte gestanden haben, die der Schreiber ausgelassen und durch das ἀποσβεσθεῖς ὄψεις der folgenden Zeile ersetzt hat. Die Ergänzung der verlorenen Worte kann natürlich nicht mit apodiktischer Sicherheit erfolgen, doch macht der durchgeführte Parallelismus des Fragments m. E. die Erreichung einer ziemlich hohen Wahrscheinlichkeit möglich. Der in den Worten ἀποθανόν . . . . ausgedrückte Gedanke muß einerseits ein auf den Tod bezügliches Analogon zu dem Anzünden des

Lichtes in der Nacht enthalten, andererseits muß er zu den folgenden Satzgliedern (Berührung des Todes im Leben, des Schlafes im Wachen) hinübergeleitet haben. Erinnern wir uns endlich, daß nach Frg. 77 der Tod des Menschen zugleich das Leben seiner Seele und nach Frg. 62 der Tod des Sterblichen das Leben eines Unsterblichen ist (offenbar weil die Seele nach dem Tode zu höheren, d. h. reiner-feurigen Existenzformen zurückkehrt), so werden wir kaum zweifeln, daß der zu ergänzende Gedanke den Inhalt gehabt haben muß: im Tode erlangen wir das Leben. Ich möchte also schreiben: *Ἀνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ φῶς ἔπτεται ἑαυτῷ, ἀποθανὼν ἔπτεται ζωῇ* (oder: *ζωῇς?*). *ζῶν δὲ ἔπτεται τεθνῶτος εὐδῶν, ἀποσβεσθεὶς ὄψει ἐρορηγορῶς ἔπτεται εὐδοντος*, und übersetzen: „In der Nacht zündet sich der Mensch ein Licht an, im Tode entzündet er (oder: berührt er?) das Leben. Lebend berührt er den Toten, wenn er schläft; wenn sein Gesicht verlöscht wird, berührt der Wache den Schlafenden“.

Frg. 39: *Ἐν Πριήνῃ Βίᾱς ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων*. D. übersetzt: „In Priene lebte Bias, des Teutames Sohn, dessen Ruf größer ist als der der andern“. Er verweist dazu auf Frg. 104, wo, wie es scheint, ein dem Bias zugeschriebener Spruch mit Anerkennung angeführt wird: *Οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*. Allein gerade wenn dieser Zusammenhang anzunehmen ist, kann ich mir die in der Übersetzung zutage tretende Auffassung von Frg. 39 nicht aneignen. Denn wenn dem Ephesier der massenfeindliche Spruch des Bias gewiß aus der Seele gesprochen war, so konnte diese Übereinstimmung ihn doch kaum veranlassen, gerade das hervorzuheben, daß der Ruf seines Vorgängers ein besonders großer sei, da doch der 'Ruf' eines Mannes, d. h. die Meinung der Masse über ihn, für Heraklit gewiß nicht das Kriterium seiner Bedeutung gewesen sein kann, — und am allerwenigsten in diesem Falle, in dem gerade die Geringschätzung der Massenurteile den Grund der Anerkennung abgegeben zu haben scheint. Vielmehr wird man für λόγος an unserer Stelle entweder den allgemeineren Sinn von „Geltung, Bedeutung, Wert“ annehmen müssen, oder aber die spezifisch Heraklitische Bedeutung des Ausdruckes. Das letztere ist mir nicht nur an sich das wahrscheinlichere, sondern empfiehlt sich auch dadurch, daß bei dieser Auffassung der Spruch einen schrofferen, echt Heraklitischen Sinn erhält. Frg. 39 würde dann die Behauptung ausdrücken, Bias habe mehr Anteil am λόγος gehabt als der Durchschnitt der Menschen, und wäre etwa so zu übersetzen: „In Priene lebte Bias, des Teutames Sohn, der mehr Vernunft hatte als die andern“.

Die Frgg. 40 und 41 sind bei Diog. Laert. XI 1 im Zusammenhange überliefert. Die ganze Stelle lautet (in D.s Textherstellung) so: *Μεγαλόφρων δὲ γέγονε (ὁ Ἡρ.) παρ' ὀντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὥς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον*,

ἐν ᾧ φησι· πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτὶς δὲ Ξενοφάνεα καὶ Ἐκκταῖον. εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Das zweite dieser Fragmente (41) übersetzt D. folgendermaßen: „In Einem besteht die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß“. Man hat längst die Schwierigkeit gesehen (Th. Gomperz, Zu Heraklits Lehre usw., S. 10 f.), die darin liegt, daß der Ausdruck *ἐν τῷ σοφόν* hier eine ganz andere Bedeutung haben soll als in Frg. 32 (*ἐν τῷ σοφόν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*), wo er offenkundig nur „das eine Weise“ bedeuten kann. Die Schwierigkeit löst sich m. E. auf einfache Weise, sobald man sich entschließt, in dem Berichte des Diogenes das Subjekt des zweitangeführten Satzes aus dem erstangeführten zu ergänzen: *πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει . . . εἶναι γὰρ* (scil. *τὸ νόον ἔχειν*) *ἐν τῷ σοφόν ἐπίστασθαι, γνώμην, ὅτῃ . . .* „Vieles wissen lehrt nicht Verstand haben. Denn Verstand haben heißt: das eine Weise erkennen, die Vernunft, als welche alles und jedes zu lenken weiß“. Der in Frg. 41 zitierte Satz mag an den in Frg. 40 angeführten unmittelbar angeschlossen und etwa mit den Worten begonnen haben: *Ἔστι γὰρ νόον ἔχειν ἐν τῷ σοφόν ἐπίστασθαι κτέ.*

Frg. 49 a: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν.* D. übersetzt: „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht: wir sind und sind nicht“. Der Schluß von der anfechtbaren Identität „desselben“ Stromes auf das anfechtbare Sein des Menschen scheint mir etwas gewaltsam und unvermittelt. Man müßte ergänzen: so wie der Strom die konkreten, ihn erfüllenden Wasserteile wechselt und daher in diesem Sinne später nicht mehr derselbe ist, der er früher war, so wechselt auch der Mensch die ihn zusammensetzenden Stoffteile und ist daher in diesem Sinne später nicht mehr derselbe, der er früher war; nun gibt es aber „Sein“ nur, wo auch Dasselbigkeit vorhanden ist; folglich kommt auch dem Menschen in gewissem Sinne kein Sein zu. Der Zwischengedanke: kein Sein ohne Identität, ist für den Gedankengang von so entscheidender Bedeutung, daß uns seine Übergehung billig befremden darf. Dieses Befremden zu beseitigen, genügt eine etwas abweichende Interpretation. Ich glaube, auch beim Menschen zieht Heraklit hier nicht das Sein, sondern nur die Identität in Zweifel. Wir erfassen den Gedanken des Philosophen am besten, indem wir das in *εἰμεν* enthaltene Subjekt „wir“ betonen und als Prädikat des Schlußsätzchens aus dem vorhergehenden Satze: *οἱ ἐμβαίνοντες* ergänzen. Der Ephesier will sagen, daß, wenn ein Strom und ein Mensch zum zweiten Male zusammentreffen, sowohl der Strom als auch der Mensch in gewissem Sinne ein anderer geworden ist. Er nimmt deshalb seinen

Standpunkt zur Zeit des zweiten Hineinsteigens und, auf das erste Hineinsteigen zurückblickend, sagt er: wir steigen in dieselben Fluten hinab (in die wir damals stiegen) und wir steigen nicht in sie hinab; wir sind es (die wir damals hinabstiegen) und wir sind es nicht (mehr). In der Übersetzung aber genügt die Einschlebung eines einzigen Wörtchens, um meine Modifikation der D.schen Auffassung zum Ausdruck zu bringen. Ich würde nämlich schreiben: „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht; wir sind | X  
es und wir sind es nicht“.

Frg. 50. Hippolyt schreibt Refut. IX 9 (nach dem D.schen Text): Ἡράκλειτος μὲν οὖν ἐν φησὶν εἶναι το πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γεννητὸν ἀγέννητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι, und fährt dann fort: ὁ Ἡράκλειτος φησι, καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδε πῶς· (Frg. 51): Οὐ ξυνίστιν, ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίῃ ὅπως περ τόξου καὶ λύρης. D. fasst — gewiß mit Recht, da die Fortsetzung zeigt, daß Hippolyt hiemit einleitungsweise eine allgemeine Zusammenfassung geben will, die er durch die folgenden Zitate ins einzelne ausführt — den ersten Satz nicht als wörtliche Anführung aus Heraklit auf, betrachtet vielmehr als Bruchstück des Ephesiers nur den zweiten Satz, den er also übersetzt: „Habt ihr nicht mich, sondern mein Wort (Gesetz) vernommen, ist es weise, zuzugestehen, daß alles eins ist“. Der Text, wie er bei D. vorliegt, verdankt seine jetzige Gestalt mehreren Änderungen, die von den Kritikern an der handschriftlichen Überlieferung vorgenommen worden sind: das ἐν nach Ἡράκλειτος μὲν οὖν ist von Bernays eingeschoben worden, λόγου hat Bergk aus δόγματος hergestellt, ἐν πάντα εἶναι (statt ἐν πάντα εἰδέναι) hat Miller vorgeschlagen. Dazu kommt noch, was D. nicht erwähnt, während es bei Bywater verzeichnet ist, daß Bergk das δίκαιον nach θεόν von diesem getrennt und es zum folgenden Satze gezogen hat.

Ich möchte meine Ausführungen zu der gewiß außerordentlich schwierigen Stelle mit der Bemerkung eröffnen, daß mir der Vorschlag von Bergk durchaus notwendig scheint. Θεὸν δίκαιον wäre der denkbar matteste Schluß für die lange Reihe der mit διαιρετὸν ἀδιαίρετον beginnenden Oxymora. Ja es kann überhaupt nicht als eine dem Ephesier eigentümliche, ihm von den Noetianern entlehnte Lehre hingestellt werden, da doch auch Hippolyt gewiß nicht an ihr gezweifelt hat. Dagegen eignet sich das einfache, nicht mit einem scheinbar widersprechenden Prädikat zusammengekoppelte θεόν vortrefflich zum Schlußglied der langen Reihe von Attributen, die hier dem All beigelegt werden: „Heraklit nun nennt das All teilbar und unteilbar, entstanden und unentstanden, sterblich und unsterblich, Vernunft und Ewigkeit, Vater und Sohn,

x So auch Dürrenm., Phil.-S. 48. S. 97 (1911)

Gott“. Daraus folgt zunächst weiter, daß das von Bernays eingeschobene *ἔν* sehr wohl entbehrt werden kann. Denn wenn τὸ πᾶν Subjekt aller folgenden Prädikate ist, braucht es durchaus nicht selbst schon von vorneherein als *ἔν* näher bestimmt zu werden, obwohl eine solche Bestimmung natürlich trotzdem möglich bleibt.

Man könnte einwenden, gegen die Beziehung aller Attribute auf τὸ πᾶν als Subjekt spreche das Attributpaar πατέρα υἱόν. Denn so begreiflich es sei, daß Heraklit die Relativität der Beziehungsbegriffe auch durch den Hinweis erläutert habe, der Vater des Sohnes sei zugleich der Sohn des Großvaters, der Sohn des Vaters zugleich der Vater des Enkels, so unwahrscheinlich sei es, daß er — als wollte er die Christologie vorwegnehmen — das göttliche All selbst als Vater und Sohn bezeichnet habe. Doch erscheint mir diese Einwendung nicht stichhältig. Daß jeder Vater zugleich Sohn ist, jeder Sohn zugleich Vater sein kann, ist eine so billige Weisheit, daß der Ephesier sie kaum mit vielem Nachdruck vorgetragen haben kann. Hippolyt aber zitiert die Lehre von der Identität von Vater und Sohn als eine bekannte Hauptlehre des Heraklit (Ref. IX 10, S. 448, Z. 48 Duncker: *Ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱόν εἶναι λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἄγνοεῖ*) und führt sie auch an unserer Stelle in einem Zusammenhang an, in den sie nach jener trivialen Bedeutung auf keine Weise passen würde. Es ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, daß Heraklit allerdings den Begriffen Vater und Sohn auch eine kosmische Bedeutung zuerkannt haben wird. Er wird das beständige Entstehen und Vergehen mit einer Reihe kontinuierlicher Zeugungsakte verglichen, die Welt in jedem bestimmten Zeitteil als Vater der Welt in jedem unmittelbar darauf folgenden Zeitteil, und umgekehrt die Welt in jedem Zeitteil als Sohn der Welt in dem unmittelbar vorhergehenden Zeitteil dargestellt haben. Oder anders ausgedrückt, er wird die Reihe der aufeinander folgenden Weltzustände mit einer Generationenreihe verglichen haben, die bei fortgesetztem Wechsel der Personen doch als stetiges Leben eines und desselben Geschlechtes begriffen werden kann. Macht man diese Annahme, der wohl keinerlei innere Gründe entgegenstehen, so kann die Behauptung des Hippolyt: *φησὶ τὸ πᾶν . . . πατέρα υἱόν* vollkommen zu Recht bestehen, ohne daß wir dem Ephesier christologische Ahnungen zu leihen brauchten.

Was nun den mit οὐκ ἐμοῦ oder, wie ich glaube, mit *δίκαιον* beginnenden Satz betrifft, so ist vorerst zu bemerken, daß zwar das überlieferte *δόγματος* gewiß nicht bei Heraklit gestanden haben kann, daß aber seine Änderung in *λόγον* (Bergk) überaus gewaltsam scheint. Weder durch Verlesung noch durch Glossierung pflegt aus *λόγον δόγματος* zu werden. Ich glaube, auf der Suche nach einer weniger radikalen Änderung wird man nicht leicht auf eine plausiblere Annahme stoßen, als daß *δόγματος* aus *δείγματος*

entstanden sei. *Δείγμα* hat späterhin, besonders bei Polybios, ganz die Bedeutung von *τεκμήριον* angenommen. Aber auch schon in früherer Zeit hat es die Bedeutung von Probe, Zeichen, Beispiel. So sagt Aristophanes Acharn. 989 (Bergk): τοῦ βίου δ' ἐξέβαλε δείγμα τάδε τὰ πτέρω πρὸ τῶν θυρῶν; Euripides, Elektr. 1174: τροπαία, δείγματα' ἀθλίων προσφαγμάτων und Suppl. 354: λαβὼν δ' Ἀδραστον δείγμα τῶν ἐμῶν λόγων. Nun ist es ja klar, daß Heraklit seine Lehre von der Einheit des Alls nur durch „Proben“ oder „Beispiele“ bewiesen haben kann. Er wird etwa an unserer Stelle durch den Hinweis auf irgend einen besonders überzeugungskräftigen Fall die Einheit des scheinbar Verschiedenen und die Weisheit des scheinbar Sinnlosen aufgezeigt haben und war dann durchaus im Recht fortzufahren, wenn man von dieser „Probe“ Kenntniss genommen habe, sei es billig, ihm auch die Wahrheit seiner allgemeineren Behauptung zuzugestehen. Ferner bin ich davon überzeugt, daß die von Miller vorgeschlagene Änderung von *εἰδέναι* in *εἶναι* nicht gutgeheißen werden kann. D. bemerkt: „Nicht um die Allwissenheit Gottes, sondern um seine Einheit handelt es sich, die damals außerhalb der orphisch-eleatischen Kreise ein Paradoxon war“. Die Bemerkung ließe sich sachlich anfechten, da doch z. B. der in Frg. 41 erwähnten γνώμη, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων Allwissenheit nicht abgesprochen werden kann. Keinesfalls aber entscheidet sie die textkritische Frage, da ja ἐν πάντα εἰδέναι nicht bedeuten muß: „daß eines alles weiß“, sondern auch heißen kann: „wissen: Alles ist eines“. Daß aber das εἰδέναι nicht verändert werden darf, scheint mir daraus hervorzugehen, daß Hippolyt fortfährt: καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν. Dieses οὐκ ἴσασι οὐδὲ ὁμολογοῦσιν setzt doch notwendig voraus, daß vorher von einem ὁμολογεῖν καὶ εἰδέναι die Rede war. Da nun in der Tat sowohl jenes als dieses überliefert ist, scheint mir jede Änderung eines dieser beiden Wörter vollkommen unzulässig. Die Fortsetzung des Hippolyt lehrt uns aber auch, daß das εἰδέναι wirklich nicht auf Gott als Subjekt bezogen werden darf. Denn wenn der Ephesier diejenigen, welche „dieses“ nicht zugeben wollen, darauf verweist, sie verstünden nicht, daß „das Auseinanderstrebende ineinander geht“, so kann diese Zurückweisung sich doch nur auf Einwendungen gegen die Einheit der Welt und nicht auf solche gegen die Allwissenheit Gottes beziehen. Aber auch sprachlich erfordert das οὐκ ἴσασι οὐδὲ ὁμολογοῦσιν des Hippolyt notwendig die schon von Sauppe gemachte Annahme, daß zwischen ὁμολογεῖν und εἰδέναι irgendwo ein καὶ einzuschieben ist, da sich sonst die Beziehung von ὁμολογεῖν und εἰδέναι auf ein gemeinsames Subjekt nicht herstellen läßt. Bleibt die Frage zurück, an welcher Stelle das καὶ einzuschieben sei. Nun muß man sich von vornherein darüber klar sein, daß, wenn ὁμολογεῖν von δίκαιον abhängt, es nicht zugleich von σοφόν ἐστίν abhängen kann. Nimmt

man hinzu, daß in Frg. 32, in Frg. 108 und, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, auch in Frg. 41 σοφόν objektiv, als die göttliche Weltvernunft, zu verstehen ist, so wird man von vornherein dazu neigen, dem Ausdruck auch hier dieselbe objektive Bedeutung zu leihen. Gilt nun auch hier, vielleicht noch mehr als anderwärts, das Aristotelische: *Τὰ Ἡρακλείτου διασπίζαι ἔργον*, so lassen doch, glaub' ich, solange man an dem Grundsatz festhält, die Überlieferung nicht mehr als notwendig zu ändern und lieber einige Härte in den Kauf zu nehmen als Willkür zu üben, die entwickelten Voraussetzungen nur eine Herstellung des Textes zu. Man wird das καί (mit Suppe) hinter ἐστίν einschieben müssen. Dann ist ἐστίν auf δίκαιον zurückzubeziehen, σοφόν aber, das hier ebenso wie in Frg. 108 ohne Artikel steht, als Objekt von ὁμολογεῖν aufzufassen. Auf σοφόν, bezw. ἐν bezieht sich dann das τοῦτο in dem folgenden Satze des Hippolyt. Frg. 50 würde somit lauten: Δίκαιον, οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δείγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν, καὶ „ἐν πάντα“ εἰδέναι, und wäre zu übersetzen: „Billig ist es, wenn man, nicht mich, sondern das Beispiel vernommen hat, ein Weises anzuerkennen und zu wissen: Alles ist eins“.

Frg. 58 stammt gleichfalls aus Hippolyt. In Bezug auf einige Worte kann man darüber streiten, ob sie dem Philosophen oder dem Kirchenschriftsteller gehören. D. hält folgende Fassung für original: . . . καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. Οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες πάντα . . . ἐπαιτέονται, μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν . . . ταῦτὰ ἐργαζόμενοι. Er übersetzt: „Und Gut und Schlecht (ist eins). Fordern doch die Ärzte, wenn sie (die Kranken) auf jede Art schneiden, brennen (und schlimm quälen) noch Lohn dazu, während sie nichts zu erhalten verdienten, da sie ja nur dasselbe bewirken“. Das letztere soll nach der exegetischen Anmerkung bedeuten: „Das Gute und Böse ihres Handelns hebt sich gegenseitig auf“. Dies erscheint mir als ein höchst befremdlicher Gedanke — befremdlich an sich, und doppelt befremdlich in dem Zusammenhange, in dem er hier stehen soll. Daß der Arzt kein Honorar verdiene, mag derjenige mit Fug behaupten, der an die Wirksamkeit ärztlicher Behandlung nicht glaubt. Allein, daß irgend ein vernünftiger Mensch dem Arzte den Anspruch auf Bezahlung bestreiten sollte, obwohl er an jene Wirksamkeit glaubt, bloß darum, weil die Behandlung den Kranken schmerzt, läßt sich schwer voraussetzen. Vor allem aber: Heraklit will beweisen, daß Gut und Schlecht dasselbe seien. Das fordert den Gedanken: die Ärzte, obwohl sie den Kranken Schmerzen, also Übles, zufügen, fordern und erhalten doch Lohn, weil ihre Behandlung den Kranken zugleich Heilung, also Gutes, bringt. Keineswegs aber den anderen: die Ärzte, obwohl sie den Kranken Schmerz bereiten, fordern doch Lohn, wenn auch unverdienten . . . Denn je schärfer der Gedanke heraustritt, die Entlohnung des Arztes sei verdient, um so deutlicher wird, daß seine Tätigkeit, die doch unzweifelhaft dem

Patienten ein Übel zufügt, doch zugleich als ein Gut anerkannt werden muß. In der Tat ist der ganze, uns befremdende Gedanke lediglich durch Änderungen der Überlieferung in den Text hineingetragen worden. Überliefert ist nämlich folgendes: *Οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες πάντα . . . ἐπαιτιῶνται μηδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν . . . ταῦτα ἐργαζόμενοι*. Bernays hat aus *ἐπαιτιῶνται ἐπαιτέονται*, aus *ἄξιον ἄξιοι*, Sauppe aus *ταῦτα ταῦτά* gemacht. Von diesen drei Änderungen halte ich *ἄξιοι* für richtig, die beiden anderen geradezu für sinnstörend. Man muß sich nur entschließen, *ἐπαιτιᾶσθαι* nicht, wie sonst, medial, sondern vielmehr passiv aufzufassen. Diese Gebrauchsweise läßt sich zwar nicht für das Kompositum, wohl aber für das Simplex belegen. Der Thesaurus führt folgende unzweideutige Stellen an: Gorgias Helena 6 (*οὐκ ἄξιος αἰτιάσθαι ὁ αἰτιώμενος*), Thukydides III 61 (*ἀπολογία ποιεῖσθαι περὶ . . . οὐδὲ ἡτιμένων*), Xenoph. Hell. II 1, 32 (*Ἡτιάθη ὑπὸ τινων προδοῦναι τὰς ναῦς*), Diog. Laert. II 7 (*Ἀττιάθεις ὑπ' αὐτῶν ὡς ἀμελῶν*). Entschließt man sich dann noch, nach *μηδὲν* zu interpungieren, so erhält man einen völlig klaren, wohl verständlichen Text: *. . . καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν. Οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες πάντα . . . ἐπαιτιῶνται μηδὲν, ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν . . . ταῦτα ἐργαζόμενοι*. Zu deutsch: „Und Gut und Schlecht (ist eins). Macht doch den Ärzten, wenn sie (die Kranken) auf jede Art schneiden, brennen (und schlimm quälen), niemand einen Vorwurf, (ja) sogar (als) würdig (gelten sie), einen Lohn zu empfangen für diese ihre Tätigkeit“.

Frg. 71. Marc Aurel notiert in den Selbstgesprächen (IV 46), er wolle sich stets an gewisse Heraklitsprüche erinnern (*Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνήσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδαρ γενέσθαι . . .*). Er fährt dann fort (und dies ist eben unser Frg. 71): *Μεμνήσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου, ἧ ἡ ὁδὸς ἀγεί*. D. übersetzt: „(Man soll sich auch an den Mann erinnern,) der vergißt, wohin der Weg führt“. Ich denke, er ist gleich mir der Ansicht, daß die Worte *μεμνήσθαι δὲ καὶ* lediglich den Vorsatz des Kaiserphilosophen ausdrücken, den folgenden Ausdruck im Gedächtnis zu behalten, und uns somit nicht das mindeste darüber sagen, in welchem Zusammenhange dieser Ausdruck bei Heraklit stand. Ich möchte zur Erläuterung folgendes hinzufügen. Marc Aurel hat die Worte gewiß so verstanden, wie es der stoischen Schultradition am nächsten lag: als ein Gleichnis für denjenigen, der mit seinem Willen dem Weltlauf widerstrebt, während derjenige, der sich ihm innerlich ergibt, dem Manne zu vergleichen wäre, der ruhig und entschlossen auch Felsen überklettert und Pfützen durchwatet, weil er weiß, daß nur hier der Weg zu seinem Ziele führt. Nun ist es gewiß möglich, daß auch schon der Ephesier das Bild im gleichen Sinne, also zur Verdeutlichung seines Begriffes der *εὐαρέσθησις* (A 21) verwandte. Es ist aber ebenso gut möglich,

daß er lediglich die Ratlosigkeit des der Wahrheit Unkundigen mit derjenigen eines Mannes vergleichen wollte, der sich verirrt hat. Beide Möglichkeiten wird man bei der Interpretation des sonst ziemlich unverständlichen Bruchstückes im Auge behalten müssen.

Frg. 77. Nach D. lautet das Fragment, das uns nur durch ein von Proklos angeführtes Zitat des Numenios bekannt ist, so: *ψυχῇσι τέρσις ἢ θάνατος, ὕγρῃσι γενέσθαι*. Er übersetzt es: „Für die Seelen ist es Lust oder Tod, naß zu werden“. Gestützt auf die Bemerkung des Numenios: *τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πῶσιν*, erläutert er dies also: „In der Herabkunft des Feuers *πῦρ-ὑδωρ-ἀήρ* geht die Seele zum Leben ein, in der *ὁδὸς ἄνω* zum Tod. In beiden Fällen ist die Mittelstation *ὑδωρ* notwendig“. Ich glaube nicht, daß die Worte *τέρσις ἢ θάνατος* glücklich gewählt wären, wenn Heraklit den Gedanken hätte ausdrücken wollen, daß das Naßwerden für die Seelen in einigen Fällen Lust, in anderen Fällen Tod bedeute. Jedenfalls aber könnte dieser Gedanke dem Numenios an unserer Stelle (Frg. 35 Thedinga) nicht willkommen gewesen sein, da es ihm hier darum zu tun ist, die besondere Affinität der Seele zum Wasser darzutun, eine These, für die es gerade keine glänzende Bestätigung wäre, wenn das Wasser wenigstens in der Hälfte der vorkommenden Fälle der Seele den Tod brächte. In der Tat ist auch *τέρψιν ἢ θάνατον* nichts als eine Konjektur des Herausgebers, denn überliefert ist: *τέρψιν μὴ θάνατον*. Natürlich kann auch dies nicht bei Heraklit gestanden haben. Wohl aber hat schon Schuster in den Worten *μὴ θάνατον* ein Glossem erkannt, so daß also das Zitat bei Numenius einfach gelautet hätte: *ψυχῇσι τέρσις ὕγρῃσι γενέσθαι*. „Für die Seelen ist es Lust, naß zu werden“. Gegen Sch. wendet D. ein: „Daß *μὴ θάνατον* kein Glossem, beweist Procl. in r. p. II 270, 30 *ὅπη φησὶν Ἡράκλειτος θάνατος ψυχαῖσιν ὕγραῖσι γενέσθαι*“. Diese Einwendung, die übrigens unvollständig gefaßt ist, da uns ja auch Clemens den Gedanken: *ψυχῇσιν θάνατος ὑδωρ γενέσθαι* als Herakliteisch bezeugt (Frg. 36), scheint mir ihr Ziel völlig zu verfehlen. Hätte Heraklit nicht anderswo geäußert: *ψυχῇσι θάνατος ὕγρῃσι γενέσθαι*, so hätte ja für den Glossator gar keine Veranlassung vorgelegen, an den Rand zu schreiben: *μὴ θάνατος*. Wenn er aber diese Äußerung anderswoher kannte, so ist es sehr begreiflich, daß er nun zu der Behauptung „Für die Seelen ist es Lust, naß zu werden“ rechthaberisch-triumphierend anmerkte: „Also nicht Tod!“ Ich bin somit der Meinung, daß wir in den beiden Proklos-Stellen zwei selbständige Bruchstücke des Ephesiers vor uns haben: das eine Mal hätte er das Naßwerden für eine Lust, das andere Mal für den Tod der Seelen erklärt. Ist aber ein solcher Widerspruch nicht sehr auffällig? Ich denke, gerade bei Heraklit weniger als bei jedem anderen. Denn warum sollte ihm, dem so viele Gegensätze zusammenfallen, nicht auch ein und dasselbe als leben- und tod-, als lust- und leidbringend gegolten

haben? Auch was er sich darunter dachte, ist wohl nicht gar schwer zu erraten. Wir wissen aus Frg. 117, daß er von dem Trunkenen gesagt hat: *ὄγορὴν τῇν ψυχὴν ἔχων*. Und ohne Zweifel ist es für die meisten ein Vergnügen, sich zu betrinken. Auf diese Lust am Rausch also bezieht sich sicherlich zunächst die Bemerkung: Für die Seelen ist es Lust, naß zu werden. Allein der Rausch ist doch keine lebensfördernde Lust, und je weiter er fortschreitet, desto mehr nähert sich der Mensch einem todähnlichen Zustand. Das Naßwerden ist also für die Seele — nicht Lust oder Tod, wohl aber Lust und Tod. Hat aber Numenios damit recht, daß Heraklit bei der Lust des Feuchtwerdens auch an die Verbindung der Seele mit dem Leib, also an die Geburt, gedacht hat, nun, so zieht sich die Seele zugleich mit der Geburt doch auch die Gewißheit des Todes zu (vgl. Frg. 20) und sehr wohl konnte der Ephesier den Gedanken hegen: sowie im kleinen, beim Rausch, das Feuchtwerden der Seele zunächst Lust, dann aber Bewußtlosigkeit bringt, so ist auch im großen die mit der Geburt verbundene Verwässerung des Seelenfeuers zwar für die Seele zunächst lustvoll, trägt aber doch für sie auch schon die Notwendigkeit des Sterbens in sich. Und aus diesem Gedankenkreise heraus wird er, wahrscheinlich in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen, die beiden scheinbar widersprechenden Gedanken ausgesprochen haben: Naßwerden ist für die Seele Lust, und: Naßwerden ist für die Seele Tod. Sie werden wohl nur durch die nähere Begründung des ersten Gedankens getrennt gewesen sein.

(Schluß folgt.)

Wien.

H. Gomperz.

## Zweite Abteilung.

### Literarische Anzeigen.

R. J. Walker, *ANTI MIAΣ*. An essay in isometry. 2 Bände. 507 und 394 SS. London 1910.

Der Ausdruck ἀντὶ μιάς ist dem Triklinios entnommen, eine Randnote, durch die er darauf aufmerksam macht, daß δύο βραχέαι (συλλαβαί) ἀντὶ μιάς μακράς stehen. Diese Stellvertretung (und deren Umkehrung) erklärt W. für antistrophisch respondierende Verse der dorischen Lyrik (inbegriffen die Chöre der Tragödie) als unstatthaft, setzt vor alle Verse, wo sie vorkommt — sie machen die Kleinigkeit von rund 800, sage achthundert aus — den Obelos und beseitigt die Korruptel in Ermangelung fremder durch eigene Konjekturen der allerabenteuerlichsten Sorte. W. selbst ist darauf gefaßt, ob einzelner seiner Konjekturen verlacht zu werden (I, p. 1). Aber das macht ihm nichts: *'May case does not depend on my emendations'* (I, praef. p. VI) und *'my main object is not to cure corruption, but to establish the probability of its existence'* (II, p. 370). Man erwartet also, daß seine Einwände gegen die Überlieferung von schlagender Evidenz sein müßten. Aber auch davon ist nichts zu merken. *'Veri enim simile est'*, sagt er in einem Schreiben an mich, *'corruptelam, etsi plerumque pateat, nonnumquam latere.'* Das Entscheidende soll die Menge (der verderbten Stellen) sein: *'the argument is purely cumulative'* (I, praef.) und *'totum argumentum accumulatione, ut ita dicam, nititur'*. Es fehlt aber eben der Beweis, daß sie verderbt sind.

So viel ich der Antwort Walkers auf mein diesbezügliches Schreiben entnehmen kann, erblickt er den Grund der Unzulässigkeit jener Stellvertretung darin, daß die Gleichheit des μέλος für Strophe und Antistrophe auch die vollkommenste Kongruenz des Metrums erfordere. Aber die Zerspaltung eines Tones in zwei von zusammen gleichem Zeitwerte ändert nichts am Taktmaße, ist daher ohneweiters zulässig; sie kommt auch in der modernen Musik genug oft vor und wird gerne angewendet, weil sie dem Komponisten das ästhetisch wirksame Mittel der Variation in die Hände

# Erste Abteilung.

## Abhandlungen.

### Zu Heraklit.

(Schluß.)

Frg. 85: *Θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὀνειται.* D. übersetzt: „Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart. Denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele“. Zur Erklärung bemerkt er nach Anführung einiger Parallelstellen: „Sinn also: Wer seines Herzens Gelüsten fröhnt, verkauft dafür ein Stück seiner Seele, das durch jene dem Körper geopfert wird“. Aus den bei Bywater zusammengestellten testimonia geht hervor, daß schon das Altertum die Stelle sehr verschieden verstanden hat. Denn wenn Aristoteles Pol. V 11, p. 1315 a 29 zur Erläuterung bemerkt: *ἀφειδῶς γὰρ ἐαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες*, so bezieht er den Satz offenbar auf den Kampf mit einer fremden Leidenschaft, also mit dem Leidenschaftlichen. Dagegen sagt Plutarch De coh. ira 9, p. 457 unter Zitierung desselben Heraklitwortes: *τὸ δὲ ἐν ψυχῇ στήσαι κατὰ θυμοῦ τρόπαιον*, denkt somit augenscheinlich an den Kampf mit der eigenen Leidenschaft. Die Zulässigkeit der ersteren Auslegung wird sich kaum widerlegen lassen. Daß der Kampf mit dem Leidenschaftlichen schwer ist, weil er für die Erfüllung seiner Wünsche auch das Leben einzusetzen bereit ist, — dies ist ein wohlverständlicher Gedanke, der bei Heraklit ebenso gut wie bei einem anderen Auter gestanden haben kann. Es bleibt trotzdem der Mühe wert, zu fragen, ob nicht auch eine andere Deutung sich stützen läßt. Ich bin allerdings dieser Meinung, glaube aber nicht, daß sich gerade die D.sche Interpretation empfiehlt. Denn ihr liegt die Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen *θυμός* und *ψυχή* zugrunde, der sich schwerlich belegen und auch mit der Lehre des Ephesiers kaum vereinbaren läßt. Die Seele ist nach Heraklit Feuer. „Feuer“ aber legt schon der Sprachgebrauch aus guten Gründen gerade dem leidenschaftlich Erregten vorzugsweise bei. Es ist deshalb

wenig wahrscheinlich, daß er Seele und Leidenschaft in Gegensatz zueinander gestellt und den Sieg der Leidenschaft als eine „Aufopferung“ der Seele aufgefaßt haben sollte. Viel wahrscheinlicher dünkt es mich, daß für ihn die Leidenschaft ein Stück der Seele dargestellt und er dem Gedanken Ausdruck gegeben hat, der Sieg, nicht der Leidenschaft, sondern über die Leidenschaft schließe die Aufopferung eines Teiles der Seele in sich. Wer seiner Leidenschaft Herr wird, gibt eben damit ein Stück seiner Seele preis. Subjekt zu *θέλη* wäre dann derjenige, der mit dem *θυμός* kämpft, also etwa der *μαχόμενος*. Das *θέλη* selbst wäre etwa so zu verstehen, als stünde noch ein *διαπραττεσθαι* dabei. Ich glaube also, Frg. 85 wird entweder so zu übersetzen sein: „Schwer ist es, mit dem Leidenschaftlichen zu kämpfen, denn für das, was er will, setzt er sein Leben ein“, oder aber so: „Schwer ist's (für den Menschen), mit der Leidenschaft zu kämpfen, denn was er (gegen sie) durchsetzen will, muß er mit seiner Seele erkaufen“.

Frg. 86 lautet bei D.: *Ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γιννώσκεσθαι*. Er übersetzt: „(Die Kenntnis des Göttlichen) entzieht sich (größtenteils) dem Verständnis, weil man nicht daran glaubt“. In der Anmerkung wird noch die Parallelstelle aus Clemens angeführt (Str. VI 89, 699), an der es von den „Tiefen des Glaubens“ mit Beziehung auf Heraklit heißt: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθῇ, καθ' Ἡράκλειτον*. Der Herausgeber setzt zu *ἀπιστίη ἀγαθῇ* ein „(sic)“ und erklärt es für „unverständlich“. Ich denke doch, die Hauptschwierigkeit rührt nur daher, daß er *ἀπιστίη* subjektiv, als Unglauben, auffaßt. Schon mein Vater hat (Zu Heraklits Lehre usw., S. 35) darauf hingewiesen, daß das Wort hier offenbar nur den objektiven Sinn von Unglaublichkeit haben könne. Wenn also der Ephesier in Frg. 123 sagt: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, so erfahren wir hier, daß dieses *κρύπτεσθαι* durch die *ἀπιστίη*, d. i. die Unglaublichkeit der Wahrheit, geschieht. Es ist wohl derselbe Gedanke wie in Frg. 18: wenn du nichts Unerwartetes erwartest, so wirst du (das Göttliche) nicht erforschen, da es unerforschlich ist und unzugänglich. „Gut“ aber nannte Heraklit die Unglaublichkeit der Wahrheit offenbar deshalb, weil sie es der Natur ermöglicht, das zu erreichen, was sie „liebt“, nämlich sich zu verbergen, mag er nun dieses Streben selbst wie immer motiviert haben, etwa, wie D. in der Anmerkung zu Frg. 86 selbst andeutet, durch ihre Scheu vor den Augen der *πολλοί*.

Frg. 89: *Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι*. D. übersetzt: „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, (doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene)“. Ich denke, die Übersetzung würde klarer so lauten: „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, (doch von den Schlummernden wendet sich jeder weg in seine eigene)“. Doch

führe ich das Bruchstück nicht aus diesem formellen Grunde an, sondern um auf seinen höchst merkwürdigen Inhalt die Aufmerksamkeit zu lenken und um die Frage nach seinem Zusammenhange mit zwei anderen Fragmenten aufzuwerfen. Unser Bruchstück sagt klar und deutlich, daß die Welt des Traumes an sich ebenso eine Welt ist wie die des Wachens, und daß ihr Unterschied nur darin besteht, daß jene eine individuelle, diese aber eine „gemeinsame“, wir würden heute vielleicht sagen: eine soziale, ist. Nun sagt Frg. 2: *Αὐτὸ δὲ εἴπεσθαι τῷ ξυνῶ. Τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Darin scheint der Gedanke zu liegen, daß zwischen dem Individuellen und dem Generellen ein grundsätzlicher Wertunterschied besteht. Machen wir hievon die Anwendung auf Frg. 89, so würde sich ergeben, daß auch zwischen der Welt der Wahrnehmungen und derjenigen der Traumvorstellungen nicht so sehr ein Unterschied der Realität, als vielmehr ein solcher des Wertes bestünde, und zwar wird man im Hinblick auf Frg. 2 vielleicht hinzufügen dürfen, daß auch dieser Wertunterschied auf dem verschiedenen Verhältnis zum Logos beruhen wird. Das aber würde den Gedanken ergeben: zwischen der Wachwelt und der Traumwelt besteht an sich kein ontologischer Unterschied; da sich aber nur in jener, nicht in dieser, eine vernünftige Ordnung und ein Walten von Naturgesetzen (Heraklitisch: „Massen“) nachweisen läßt, so „muß“ man (wie es in Frg. 2 heißt) der ersteren höhere Realität zuerkennen. Damit ist, wenigstens keimhaft, bei dem Ephesier jener Gedankengang aufgezeigt, den ich für die fruchtbare Grundlage der modernen Erkenntniskritik halte, — selbstverständlich nur als eine augenblickliche, geniale Intuition, ein Seitenarm seines Denkens, der die sonst durchaus realistische Hauptströmung desselben im allgemeinen wenig beeinflußt hat. Nur wenn es in Frg. 30 heißt: *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα,* so liegt es zum mindestens nahe, den Ausdruck *τὸν αὐτὸν ἀπάντων* mit den eben besprochenen Stellen in Verbindung zu bringen. Dafür würde auch sprechen, daß nur so die sonst inhaltsleere und formelhafte Wendung *οὔτε ἀνθρώπων* einen selbständigen Inhalt gewänne. Denn wer hätte je daran gedacht, daß das Universum von einem Menschen geschaffen sein könnte? Jeder Mensch aber schafft sich — nach Frg. 89 — allnächtlich wirklich seine eigene Welt. Man kann also in Frg. 30 folgenden Gedanken finden: mag es nun mit den Individualwelten, die sich jeder Mensch selber schafft, stehen wie es will — Heraklit hat sie wohl mehr oder weniger als gesetzlos betrachtet und sie eben deshalb nicht für einen geeigneten Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis gehalten —, diese Welt, die gemeinsame Welt der Wachenden, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und

wird sein, ewig lebendes Feuer, das sich nach Massen entzündet und nach Massen verlischt. Diese Deutung setzt freilich voraus, daß man in den Worten τὸν αὐτὸν ἐπάντων den Ausdruck ἐπάντων nicht auf die einzelnen Bestandteile des Kosmos, sondern auf die einzelnen Subjekte bezieht, für die ein Kosmos existiert, daß man also nicht übersetzt: „diese Ordnung, dieselbige für alle Dinge“, sondern: „diese Ordnung, dieselbige für alle Wesen“. Die letztere Auffassung scheint mir zwar keineswegs notwendig, aber doch durchaus möglich. D. scheint sie zu teilen, denn seine Übersetzung lautet: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen“.

Frg. 110: Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον. D. übersetzt: „Es ist nicht gut, wenn den Menschen alle ihre Wünsche erfüllt werden“. Ich denke, die Paradoxie tritt schärfer heraus, wenn man ἀνθρώποις nicht nur von γίνεσθαι, sondern vor allem auch von ἄμεινον abhängen läßt, somit etwa so übersetzt: „Für die Menschen wär' es nicht besser, würden ihnen alle ihre Wünsche erfüllt“. D. erläutert in der Anmerkung: „Der Sinn ist (nur kräftiger) wiederholt in 85“. Im Frg. 85 aber hatte er, wie oben auseinandergesetzt, den Sinn gefunden: „Wer seines Herzens Gelüsten fröhnt, verkauft damit ein Stück seiner Seele, das durch jene dem Körper geopfert wird“. Es scheint also, D. versteht auch Frg. 110 so, als wollte der Philosoph sagen: es ist nicht gut, wenn den Menschen alle Wünsche erfüllt werden, denn durch die Befriedigung der sinnlichen Begierden leidet der Mensch an seiner Seele Schaden. Mit dieser Deutung nun kann ich mich keineswegs befreunden. Sie erscheint mir gesucht und ganz ohne Anhalt in der uns bekannten Gedankenwelt des Ephesiers, während eine andere und viel befriedigendere Erklärung außerordentlich viel näher liegt. Eigentlich sind es sogar drei Erklärungen, denn ich glaube, unser Satz ist das gleichlautende Resultat dreier selbständiger Gedankenreihen. 1. betont Heraklit oft genug die intellektuelle Minderwertigkeit der πολλοί. Da somit der Durchschnittsmensch nicht weiß, was für ihn gut und was für ihn schlecht wäre, so wird er sich häufig solches wünschen, dessen Verwirklichung für ihn in Wahrheit verderblich wäre. Ein anderer Lieblingsgedanke des Ephesiers ist 2. der, daß nur der Zwang der Not die im Menschen schlummernden Anlagen zur Entwicklung zu bringen vermag. So schafft nach Frg. 53 erst der Krieg Götter und Menschen, Freie und Sklaven. Nach A 22 wäre die — doch von den meisten gewünschte — Entfernung der Eris aus dem Kreise der Götter und Menschen für diese in Wahrheit ein Fluch. Den Sinn von Frg. 11 habe ich oben dahin zu bestimmen gesucht, wie das Tier nur der Peitsche gehorche, so „werde auch der Mensch nur durch den Zwang (der Entbehrung) zur Tätigkeit angetrieben“. Mit den unerfüllten Wünschen würde den Menschen diese Peitsche entzogen. Endlich lautet Frg. 125 (in D.s Übertragung): „Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt“. Das

wird doch wohl bedeuten: die menschlichen Verhältnisse verfallen der Stagnation, wenn sie sich selbst überlassen bleiben und nicht von außen einen neuen Anstoß empfangen. Solche neue Anstöße werden aber in aller Regel nicht gerade den schon empfundenen Wünschen entsprechen, vielmehr diesen meist mehr oder weniger zuwiderlaufen. 3. endlich ist es eine hundertmal wiederholte Hauptlehre des Heraklit, daß die Gegensätze einander bedingen, daß es keine Lust gibt ohne Schmerz, keinen Frieden ohne Krieg, kein Recht ohne Streit, keine Gesundheit ohne Krankheit, kurz kein Gut ohne Übel. Nun richten sich die Wünsche der Menschen zum großen Teil auf die Vermeidung des Unangenehmen, Widerwärtigen und Schlechten. Durch die Erfüllung dieser Wünsche würde aber nach Heraklit den Menschen auch alles Angenehme, alles Zutragliche und Gute entzogen, so daß schon aus diesem Grunde die Erfüllung aller Wünsche für die Menschen „nicht besser“ wäre. Unser Bruchstück gibt also einen in die Gedankenwelt des Ephesiers vortrefflich passenden Sinn, ohne daß es nötig wäre, den sonst, soviel wir wissen, bei ihm nicht vorkommenden Gesichtspunkt heranzuziehen, es leide die Seele durch die Erfüllung sinnlicher Begierden Schaden. Übrigens ist es ja auch fraglich, ob dieser Gesichtspunkt sich überhaupt sachlich durchführen ließe. Denn wenn die Seele durch unlautere Begierden in ihrem Werte herabgesetzt wird, so geht diese Wirkung doch wohl weniger von der Erfüllung, als vielmehr schon von dem Vorhandensein dieser Begierden aus. Für die hier entwickelte Auffassung von Frg. 110 wäre es eine erwünschte, wenn auch keineswegs notwendige Bestätigung, wenn man — mit Bywater — dieses Bruchstück mit dem folgenden (Frg. 111) zu einer Einheit vereinigen dürfte. Denn wenn es hier ausdrücklich heißt, ohne Krankheit gebe es keine Gesundheit, ohne Hunger keine Sättigung, ohne Ermüdung keine Ruhe, so würde, wenn man hierin eine Fortsetzung und Erläuterung von Frg. 110 erblicken dürfte, noch klarer der Gedanke zum Ausdruck kommen: die Menschen wünschen sich Befreiung von Krankheit, Hunger und Ermüdung. Sie wissen nicht, daß sie damit zugleich auch Gesundheit, Sättigung und Ruhe aus ihrem Leben weg wünschen. Würden ihnen jene Wünsche erfüllt, so wäre es für sie in Wahrheit ein Unglück. Ob freilich die beiden Sätze ursprünglich zusammengehört haben, wird sich mit Bestimmtheit schwer ausmachen lassen. Sie stehen bei Stobaeus unmittelbar nacheinander (Flor. I 176, 177 Hense). Aber ebenso unmittelbar gehen ihnen voran und folgen ihnen andere Sätze des Ephesiers, die nie in einem Zusammenhange gestanden haben können. Die Folge unserer beiden Sätze kann also ein Rest ursprünglicher Zusammengehörigkeit, sie kann aber auch ein bloßes Werk des Zufalls sein.

Das eben schon angezogene Frg. 111 schreibt D. so: *Νοῦσος ὑγιαίνην ἐποίησεν ἡδύ, κακόν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν*. Er übersetzt: „Krankheit macht die Gesundheit an-

genehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe“. Überliefert ist folgendes: *Νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἥδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν*. Man nahm aber mit Recht Anstoß an den Worten *ἥδὺ καὶ ἀγαθόν*, die in ihrer Zusammenstellung und Differenzierung auf eine spätere Epoche griechischen Denkens hinzuweisen scheinen (vgl. Th. Gomperz, Zu Heraklits Lehre usw., S. 23). Um diesem Anstoße zu begegnen, hat Heitz vorgeschlagen, *καὶ* in *κακόν* zu ändern. D. hat diesen Vorschlag akzeptiert und sagt in der Anmerkung: „Damit ist jeder Anstoß verschwunden“. Es scheint mir jedoch, als würde der „emendierte“ Text einen Anstoß aufweisen, neben dem der der Überlieferung fast verschwindet, so daß, wenn nur zwischen diesen beiden Fassungen die Wahl wäre, der letztere entschieden den Vorzug verdiente. Dieser Anstoß besteht in der vollkommen unlogischen Anordnung der besprochenen Begriffe, die durch die Heitzsche Änderung dem Philosophen aufgebürdet wird. Krankheit und Gesundheit, Hunger und Sättigung, Ermüdung und Ruhe — sind Begriffe gleicher Art und gleich speziellen, nämlich physiologischen Inhalts. Wie wäre es zu rechtfertigen, mitten unter diese hinein plötzlich Gut und Schlecht zu stellen, also Begriffe von ganz anderer Art und von unvergleichlich viel größerer Allgemeinheit? Es ist, als ob jemand, der Gegensätze aufzählen wollte, sagte: Salz und Zucker, Gott und Mensch, Essig und Öl, Wasser und Wein. Wenn etwas Derartiges bei Heraklit überliefert wäre, so würde man mit Recht nach einer Abhilfe suchen. Ihm aber ein solches Maß von Unlogik auf Grund einer Konjektur zu leihen, ist offenbar vollkommen unzulässig. Ich denke auch, ein sehr nahe liegendes Auskunftsmittel vermag beide Anstöße auf einmal zu beseitigen. Die Worte *ἥδὺ καὶ ἀγαθόν* machen den Eindruck, als stammten sie aus späterer Zeit. Die nächstliegende Annahme ist somit, sie stammten wirklich aus späterer Zeit, seien also eine Glosse. Schaltet man sie aus, so bleibt ein Satz übrig, der schon durch die unvermittelte Schärfe seiner Paradoxie echt Heraklitisch anmutet: *Νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαισιν*. Daß er vielleicht nicht auf den allerersten Blick vollkommen durchsichtig ist, diese Eigentümlichkeit teilt er nicht nur mit vielen Aussprüchen des Ephesiers, sondern das werden wir auch gerade hier erwarten, da ja andernfalls für eine Glossierung keine Veranlassung vorgelegen hätte. Nichtsdestoweniger ist seine Bedeutung nicht allzu schwer zu ermitteln. Eigentlich sind es zwei Bedeutungen, die es gut sein wird, auseinanderzuhalten. Die eine Seite der Sache ist die subjektive: nur durch den Gegensatz zu den Zuständen der Krankheit, des Hungers und der Ermüdung sind uns die entsprechenden Zustände der Gesundheit, der Sättigung und der Ruhe als solche bekannt; nur durch die Abhebung von der Unlust jener Zustände kommt uns die Lust dieser Zustände zum Bewußtsein; also nur sofern Krankheit, Hunger und Ermüdung

für uns etwas Schlechtes und Unlustvolles sind, sind auch Gesundheit, Sättigung und Ruhe für uns etwas Gutes und Lustvolles. Diese Seite der Sache hat der Glossator vollkommen sachgemäß erfaßt, nur daß er sie in der Sprache seiner Zeit und mit den in seiner Zeit üblichen Distinktionen ausgedrückt hat. Sofern nur dieses subjektive Moment in Betracht kommt, müßte man *ἐποίησεν* durch „macht möglich“ oder „bedingt“ übersetzen. Heraklit dürfte aber dabei noch an ein objektives Moment gedacht haben. Die Ruhe als Entspannung setzt auch begrifflich eine vorhergehende Anspannung, also eine Ermüdung, voraus. Die Sättigung als Erfüllung setzt auch begrifflich eine vorhergehende Leere, also einen Mangel voraus. Nur von der Gesundheit gilt dies nicht ganz im gleichen Maße, wenigstens sofern dabei wirklich an die Gesundheit und nicht vielmehr an das Gesundwerden, die Genesung, gedacht wird. Denn man sieht nicht, warum normale Funktion des Organismus nicht auch ohne vorhergehende abnorme Funktion desselben denkbar wäre. Sei es nun, daß der Ephesier *ὕγειν* im Sinne von Gesundwerden gebraucht habe, sei es, daß er damit zufrieden war, wenn von den zwei Bedeutungen seines Satzes nur eine sich auf alle drei Glieder beziehen ließ, während die andere nur für zweie vollkommen zutraf, sei es endlich, daß ihm die Unanwendbarkeit des Satzes in seiner schärferen, objektiven Fassung auf das eine Glied überhaupt entging, jedenfalls dürfen wir annehmen, daß er den Ausdruck *ἐποίησεν* nicht bloß in der milderen Bedeutung von „möglich machen“, sondern auch in der schärferen von „erzeugen“ gebraucht hat. Ich möchte demnach Frg. 111 schreiben: *Νοῦσος ὕγειν ἐποίησεν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπανσιν*, und etwa so übersetzen: „Krankheit erzeugt die Gesundheit, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe“.

Frg. 119: *Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. D. übersetzt: „Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott“. Dieses Bruchstück hebe ich nur deshalb heraus, um auf die m. E. höchst unglückliche Übersetzung hinzuweisen. Dabei will ich gerade nur erwähnen, daß der mitgeteilte deutsche Satz, so wie er bei D. dasteht, überhaupt eine ganz andere Interpretation nahelegen würde. Denn er scheint zunächst zu bedeuten, daß der Mensch seinen „Sinn“ zu vergöttern pflege. Allein auch davon abgesehen, erscheint mir „Gott“ von den vielen möglichen Übertragungen von *δαίμων* als die unangemessenste. Was der Philosoph sagen will, ist doch ohne Zweifel, daß jener bestimmende Einfluß auf das Schicksal des einzelnen, den das Volk seinem *δαίμων* beilegt, und durch den er entweder ein *εὐδαίμων* oder ein *κακοδαίμων* wird, in Wahrheit seinem Wesen, seiner Beschaffenheit zukomme. Darauf weist ja auch deutlich genug die Nachbildung unserer Stelle bei Epicharm (Frg. 17 Diels) hin, wenn sie sagt: *Ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*. Nun können wir *δαίμων* gewiß nicht durch ein vollkommen entsprechendes Wort wiedergeben. Man mag an

Dämon, Genius, Schutzgeist, Engel denken, gegen jeden dieser Ausdrücke lassen sich begründete Bedenken anführen. Vielleicht wird man auf die Wiedergabe des eigentlichen Wortsinnes verzichten und sich mit der allgemeinen Sachbedeutung begnügen. Man wird dann etwa sagen: „Das Wesen des Menschen ist sein Schicksal“. Die Übersetzung „Gott“ aber gibt m. E. weder den Wortsinn noch die Sachbedeutung wieder. Denn da nicht jeder einzelne seinen besonderen Gott hat, so fehlt ihr gerade das hier wesentliche Merkmal des Begriffes *δαίμων*. Ich denke übrigens, durch eine etwas freiere Übertragung, die den *δαίμων* ganz bei Seite ließe und das Begriffspaar *εὐδαίμων* und *κακοδαίμων* in den Vordergrund rückte, würde man der eigentlichen Bedeutung des Bruchstücks vielleicht noch am ehesten gerecht. Ich würde an folgende deutsche Fassung denken: „Segen und Fluch kommen dem Menschen aus seiner Seele“.

Frg. 124. Theophrast zitiert: *ὥσπερ σάγμα εἰκῇ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος*. D. übersetzt: „Die schönste Weltordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrlichthaufen“. In der Anmerkung heißt es: „Das Urteil begreift sich vom transzendenten Standpunkt des Philosophen aus wie B 52, 65“. Frg. 52, das wichtigere der beiden angezogenen Bruchstücke, ist das bekannte: *Αἶὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, πεττεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊν*. D. erklärt es so: „Weltregiment muß als Kinderspiel erscheinen für jeden, der nicht den Schlüssel der Logos-theorie besitzt“. Für Frg. 52 scheint es mir überaus schwierig, über das Recht dieser Erklärung zu entscheiden. Sie ist sachlich einfach und plausibel und enthebt uns des Nachdenkens über ein sonst kaum auflösbares Rätsel. Aber sie läßt sich mit den von Bywater (Frg. 79) gesammelten testimonia kaum vereinbaren und mutet insbesondere Lukian (Vit. auct. 14), Clemens (Paedag. I 5) und Proklos (In Tim. 101 F) ein und dasselbe schwer begreifliche Mißverständnis zu. Anders Frg. 124, dessen analoge Erklärung sogar an dem Texte unseres einzigen Zeugen (Theophrast, Metaph. 15, p. 7 a 10 Usener) einen gewissen Anhalt besitzt. Trotzdem möchte ich auf eine, wie es scheint, bisher noch nicht beachtete Möglichkeit hinweisen, Frg. 124 zu interpretieren. Es könnte nämlich doch auch sein, daß unser Satz ursprünglich in einem Zusammenhange gestanden hätte, in dem er zu den Frgg. 79, 82 und 83 in Analogie gebracht werden müßte. Heißt es hier, kindisch erscheine der Mann der Gottheit wie der Knabe dem Manne, der schönste Affe sei, mit dem Menschen verglichen, häßlich, gegen Gott gehalten aber mache der weiseste Mensch den Eindruck eines Affen, so könnte doch ganz wohl an einer anderen Stelle gestanden haben, mit der Ordnung des Weltalls verglichen erscheine die schönste menschliche Ordnung wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrlichthaufen. Was dieser Möglichkeit für mich einen ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit verleiht, ist der Um-

stand, daß zwar „die schönste Ordnung“ ein vollkommen verständlicher Begriff ist, während ich mit „der schönsten Weltordnung“ eigentlich keinen rechten Sinn verbinden kann. Denn da es nur eine Welt gibt (oder doch Heraklit wahrscheinlich hier nur an „die eine Welt der Wachenden“ denkt), so gibt es wohl auch nur eine Weltordnung und man sieht nicht recht, was „die schönste Weltordnung“ in diesem Sinne bedeuten könnte. Denken wir uns nun etwa, der Philosoph habe es an unserer Stelle nicht für nötig gehalten, den *κόσμος* ausdrücklich als einen menschlichen zu bezeichnen — und das wäre um so begreiflicher, als ja *κόσμος* damals in der Umgangssprache gewiß noch nicht die Weltordnung bedeutete —, sondern etwa geschrieben: *Πρὸς τὸν λόγον τὸν ζυγὸν ὥσπερ σάγμα εἰκὴ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος*, so schiene mir sowohl das Bruchstück als auch sein Mißverständnis recht befriedigend aufgeklärt. Die Übersetzung aber könnte dieser Möglichkeit Rechnung tragen, indem sie auf die „Weltordnung“ verzichtete und einfach sagte: „Die schönste Ordnung ist wie ein aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrlichthaufen“.

Endlich noch einige wenige Bemerkungen zu den als „Imitation“ abgedruckten und übersetzten Kapp. 3—24 der Hippokratischen Schrift *De victu*, Buch I.

Kap. 7, S. 58, Z. 19: *ἔχον δὲ πάντα αὔξεται ἐν χώρῃ τῇ ἐαυτοῦ ἐκαστον, τροφῆς ἐπιούσης ἀπὸ ὕδατος ξηροῦ καὶ πυρὸς ὑγροῦ* ... D. übersetzt: „Hat es dagegen die Teile vollzählig, so wächst ein jegliches an seinem Platze, indem die Nahrung von dem trockenen Wasser und dem feuchten Feuer ausströmt“ ... Was trockenes Wasser und feuchtes Feuer sein möge, wird der Autor trotz alles Heraklitisierens auch nicht gewußt haben. Nach dem ganzen Zusammenhange ist es nicht zweifelhaft, daß er sich dachte, die Ernährung gehe so vor sich, daß aus den Stoffmischungen die der Hauptmasse des Gemenges ungleichartigen Bestandteile ausgeschieden und vom Organismus assimiliert würden. Also nimmt dieser die im Wasser vorkommenden trockenen und die im Feuer vorkommenden feuchten Stoffteile in sich auf. Es sind somit *ξηροῦ* und *ὑγροῦ* Appositionen zu *τροφῆς*, *ἀπὸ ὕδατος* und (*ἀπὸ*) *πυρὸς* lokale Bestimmungen zu *ἐπιούσης*, und es ist etwa zu übersetzen: „indem die Nahrung zuströmt, Trockenes aus dem Wasser und Feuchtes aus dem Feuer“ ...

Gleich darauf, Kap. 7, S. 58, Z. 24, ist wohl durch einen Schreib- oder Druckfehler *ἔσω δὲ βιαζομένων ἔξω ἔρπει* durch: „Während sie nach außen drängen, geht's nach innen“ übersetzt, während es natürlich heißen muß: „Während sie nach innen drängen, geht's nach außen“.

Das kurze Kap. 17 (S. 68, Z. 7—12) vergleicht das Handwerk der *οἰκοδόμοι* mit dem Auf- und Abbau des menschlichen Körpers. Es zerfällt in zwei Teile. Der erste handelt von den Maurern und lautet in D.s Übertragung: „Die Maurer stellen

passende Arbeit aus nicht zusammenpassenden Bestandteilen her. Sie befeuchten das Trockene und trocknen das Feuchte. Sie trennen das Ganze und vereinigen das Getrennte. Wenn das nicht so ginge, so ginge es nicht wie es soll“. Der zweite Teil lautet, unmittelbar daran anschließend, bei D. so: „Sie stellen ein Abbild der menschlichen Lebensweise dar. Sie befeuchten das Trockene und trocknen das Feuchte. Sie trennen das Ganze und vereinigen das Getrennte. Alles dieses paßt nicht zusammen und ist doch passend“. Da die „sie“ durch das ganze Kapitel gleichartig fortlaufen, sich also gleichmäßig auf die Maurer beziehen müssen, so ergibt sich hier das Wunderbare, daß die beiden Hälften des Kapitels genau denselben Inhalt haben, daß wir aber dasjenige, was eigentlich die Hauptsache wäre, inwiefern nämlich die Maurer ein Abbild der menschlichen Lebensweise darstellen, überhaupt nicht erfahren, während in den analogen, vor- und nachstehenden Kapiteln gerade dies auseinandergesetzt wird. Wie steht es nun um den griechischen Text? Dort lautet die entscheidende Stelle (S. 68, Z. 10): *Διατταν ἀνθρώπου μιμέονται· τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνοντες, τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνοντες· τὰ μὲν ὅλα διαιρέουσι, τὰ δὲ διηρομένα συντιθέασι* .... Ich glaube, es kann nicht ernstlich zweifelhaft sein, daß entweder *ἀνθρώπου* in *ἀνθρώπων* zu ändern oder doch — was genügen dürfte — aus *ἀνθρώπου* ein *ἀνθρώποι* als Subjekt zu den folgenden Partizipien und Verba finita zu ergänzen ist, so daß der zweite Teil des Kapitels dieselben Worte auf die Vorgänge im menschlichen Organismus anwendet, in denen der erste die Kunst des Häuserbaues beschrieben hat. Die Übersetzung von dem Beginn des zweiten Teiles an hätte demnach etwa so zu lauten: „Sie stellen ein Abbild der menschlichen Lebenswerte dar. Der Mensch, das Trockene befeuchtend und das Feuchte trocknend, trennt das Ganze und vereinigt das Getrennte. Alles dies paßt nicht zusammen und ist doch passend“.

Kap. 18, S. 68, Z. 15 heißt ss: *Ἀρμονίης συντάξεις ἐκ τῶν αὐτῶν οὐχ αἱ αὐταί· ἐκ τοῦ ὀξέος καὶ ἐκ τοῦ βαρέος, ὀνόματι μὲν ὁμοίων, φθόγγῳ δὲ οὐχ ὁμοίων*. D. übersetzt: „Die Harmoniereihen, die sich aus denselben (Tönen) bilden, sind nicht dieselben, nämlich aus dem Baß und dem Diskant. Sie sind dem Namen nach gleich, dem Tonwert nach aber ungleich“. Da sich *ὁμοίων* und *οὐχ ὁμοίων* offenbar nur auf *ὀξέος καὶ βαρέος* beziehen können, nicht aber auf *Ἀρμονίης συντάξεις*, so denke ich, daß der Autor die Klangverschiedenheit bei Gleichnamigkeit zunächst nicht von den Tonreihen, sondern von den einzelnen Tönen aussagen will. Er meint: wird dieselbe Melodie einmal hoch, einmal tief gesungen, so führen die einzelnen Töne in beiden Fällen zwar die gleichen Namen (Grundton, Oktav, Quint), allein ihr Klang ist ein verschiedener und darum sind auch die aus „denselben“ Tönen bestehenden Melodien doch „nicht dieselben“. Zu übersetzen wäre dann etwa so: „Die aus denselben Tönen bestehenden Tonreihen

sind nicht dieselben — nämlich aus hohen und tiefen Tönen, die zwar dem Namen nach gleich sind (nach ihrer Stellung in der Tonleiter), dem Klange nach aber ungleich (nach ihrer Tonhöhe)“.

Kap. 18, S. 68, Z. 19: *Μάγειροι ὅψα σκευάζουσιν ἀνθρώποισι, διαφόρων συμφορῶν παντοδαπὰ συγκρίνοντας, ἐκ τῶν αὐτῶν οὐ ταῦτά, βρώσιν καὶ πόσιν ἀνθρώπων*. D. übersetzt: „Die Köche bereiten den Menschen ihre Speisen so zu, daß sie Mannigfaltiges an zu einander passenden oder kontrastierenden Stoffen zusammenbringen und aus denselben verschiedenes (herstellen) als Speise und Trank für den Menschen“. Daß die Paradoxie des *ἐκ τῶν αὐτῶν οὐ ταῦτά* durch Verwendung des im Deutschen bis zur pronominalen Blässe abgegriffenen „denselben“ verloren geht, merke ich nur nebenbei an. Wichtig ist mir nur, daß die von D. bei seiner Übersetzung vorausgesetzte parataktisch-disjunktive Verbindung des *διαφόρων συμφορῶν* alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Der Autor, der durch ganze Kapitel den Heraklitischen Gedanken von dem Zusammenfallen des *συμφέρειν* und *διαφέρειν* zu Tode hetzt, hat gewiß auch hier *διαφόρων συμφορῶν* als ein Oxymoron verbunden. Somit möchte ich etwa folgende Übertragung vorschlagen: „Die Köche bereiten den Menschen Speisen, indem sie von übereinstimmendem Entgegengesetztem mancherlei Arten mischen, Ungleiches aus Gleichem, dem Menschen zu Speis und Trank“.

Kap. 23 (S. 70, Z. 23) beginnt: *Γραμματικὴ τοιόνδε· σχημάτων σύνθεσις, σημεῖα ἀνθρωπίνης φωνῆς· δύναμις τὰ παροισχόμενα μνημονεῦσαι, τὰ ποιητέα δηλώσαι*. D. übersetzt: „Grammatik besteht in folgendem: Zusammensetzung der Zeichen, Symbole der menschlichen Sprache, Fähigkeit, die Vergangenheit im Gedächtnis zu erhalten, seine Befehle zu verdeutlichen“. Von allem anderen abgesehen, geht schon aus der Erklärung der *γραμματικὴ* deutlich hervor, daß unter diesem Ausdruck hier nichts anderes als die Kunst des Schreibens zu verstehen ist. Ferner dient die Erteilung schriftlicher Befehle nicht so sehr der „Verdeutlichung“ als vielmehr der Kundgabe des Willens. Es dürfte also zu übersetzen sein: „Wesen der Schreibkunst: Zusammensetzung von Zeichen, der Symbole menschlicher Stimme; Fähigkeit, zu erinnern, was vergangen ist, kundzutun, was geschehen soll“.

Der kritischen Bemerkungen sind etwas viele geworden. Sie sollen das Verdienst der ausgezeichneten Ausgabe in keiner Weise herabsetzen, sondern nur Zeugnis ablegen von meiner tiefen Verehrung für den großen Ephesier, dessen spärliche Gedankenreste einen nicht mehr loslassen, wenn man sich wieder einmal in seine Welt vertieft hat.

## Gegen eine gewisse Art der Vergil-Interpretation.

Immer noch nehmen sich Vergil-Erklärer gegenüber dem Dichter einen ganz ungehörlichen Schulmeisterton heraus und werfen ihm Ungeschicklichkeiten und Verkehrtheiten der verschiedensten Art vor, ein Vorwurf, der in sehr vielen Fällen den pedantischen Erklärer selbst trifft. An solchen Bemerkungen ist besonders reich der zur Zeit wohl am meisten verbreitete Schulkommentar von Ladewig-Deuticke. Einige Proben — ich greife ein paar Stellen aus dem meist gelesenen II. Buch der Aeneis heraus — sollen dies dartun.

Aen. II 646 *facilis iactura sepulcri*. Anchises weigert sich anfangs hartnäckig, von seinem Sohne sich retten zu lassen. Er will nicht zum zweitenmal den Untergang seiner Vaterstadt überleben und spricht da die angeführten Worte. Zu diesen gestattet sich nun Deuticke folgendes anzumerken: 'Der Satz *facilis iactura sepulcri* widerspricht den im Altertum über den Wert der Bestattung herrschenden Ansichten. Kaum die äußerste Verzweiflung konnte ihn dem Anchises eingeben. Nach Festus (S. 178 M.) darf der vom Blitzschlag Getroffene überhaupt nicht begraben werden. Aber wenn Vergil dies meinte, hätte er es deutlicher sagen müssen.' Und im 'Krit. Anh.' z. d. St. findet sich eine gleich wertvolle Bemerkung: „*sepulcri* nähme ich am liebsten metonymisch = 'Greis am Rande des Grabes'. Dazu paßte dann Liv. V 39, 12: *facilem iacturam esse seniorum relictæ in urbe utique perituræ turbæ*. Oder darf man *senectæ* vermuten?“

Nun, diese Art, eine Dichterstelle zu behandeln, ist geradezu aufreizend. Sie schlägt aller Methode ins Gesicht. Daß dem Dichter bei den Worten *facilis iactura sepulcri* jener Gedanke vorgeschwebt haben sollte, den Festus a. O. ausspricht, ist eine abenteuerliche Annahme. Der Ausruf des Anchises hätte dann gar keinen Sinn, da ihm ja dann auch im Falle seiner Rettung durch Aeneas niemals die Bestattung hätte zuteil werden können. Die Worte des Anchises sind nichts als ein Ausbruch heller Verzweiflung. Nie hat noch ein Verzweiflender, dem maßloser Schmerz die Besinnung raubt, die Dinge nach ihrem wahren Werte beurteilt. Und so malt denn jener Ausruf in seiner gedrungenen Kraft vortrefflich den Seelenzustand des Greises. Ihm erscheint ein Weiterleben, nachdem er zum zweitenmal Trojas Fall hatte erleben müssen, als das entsetzlichste Unglück, dem gegenüber selbst das, was der antike Mensch sonst als das Furchtbarste betrachtet, leicht wiegt. Die Darstellung des Dichters zeigt sicher eine bewundernswürdige psychologische Feinheit. Und wer gedächte nicht beim Lesen der Vergilstelle jener eine ähnliche Verzweiflung ausdrückenden Worte eines deutschen Dichters:

'Was schert mich Weib, was schert mich Kind!  
Ich trage weit besseres Verlangen.





225664

Gomperz

Zu

B

223

6622

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA

225664

